

# Identificação de um país:

## A vivência muçulmana sob domínio cristão

Maria Filomena Lopes de Barros

Professora auxiliar da Universidade  
de Évora/membro integrado do CIDEHUS — UÉ

Durante o período medieval, as relações entre cristãos e muçulmanos extravasam o mais visível antagonismo e conflitualidade entre as duas religiões, projetando-se igualmente numa coexistência entre a diversa população ibérica. Desde logo, no al-Andalus, a que, a uma maioria islâmica, correspondiam as minorias (no sentido jurídico do termo) cristã e judaica; depois, e à medida que se estruturavam as diversas unidades políticas latino-cristãs, numa maioria cristã que enquadrava os muçulmanos e os judeus. Esta realidade que atravessa o conjunto do território peninsular (de Navarra a Castela, de Valência a Lisboa), estende-se também ao reino normando da Sicília. Com variantes, porém. Se o próprio direito islâmico estabelecia a proteção das «Gentes do Livro» (cristãos e judeus) — a «dhimma» — já para os cristãos tratava-se de uma manipulação racional dos parâmetros de permanência dessas minorias — que, como tal, apresentavam condições bastante diferenciadas em função dos seus diferentes contextos de inserção.

A inscrição do Islão nos reinos cristãos acaba, contudo, completando um ciclo de vivência interrompido pela expulsão e ou conversão forçada. Primeiro na Sicília, com uma efetiva deportação dessa minoria para a colónia de Lucerna ordenada por Frederico II, em 1246, após um período de revoltas; colónia que seria, por sua vez, extinta (com a escravidão dos seus habitantes) em 1300, por Carlos III (Metcalf, 2009, pp. 275 e segs.). Mais tardiamente e em moldes diferentes se consubstancia esta realidade no território peninsular. Para os muçulmanos a medida mais precoce concretiza-se em Portugal, com D. Manuel I. Em 5 de dezembro de 1496 é emitida uma carta patente que determina a saída ou, em opção, a conversão forçada de judeus e muçulmanos do reino («Que os Judeus e Mouros forros saiam destes Reinos nem estejam neles» — *Ordenações Manuelinas*, livro 2, tit. LXI)<sup>1</sup>. De facto, em 1492, os reis católicos haviam já emitido uma similar ordem para os judeus. Mas, para a minoria muçulmana a mesma opção só será tomada entre 1501 e 1502 na coroa de Castela e em 1525 na coroa de Aragão (Harvey, 1995; Harvey, 2005, pp. 15-31). No reino de Navarra, incorporado na coroa de Castela em 1512, também em 1515 se toma a mesma determinação, por decisão das Cortes de Burgos, que impõem as leis e pragmáticas castelhanas ao território, implicando automaticamente a conversão da minoria muçulmana (Harvey, 1990, p. 150).

Em qualquer caso, é a mesma conceção englobante de monarquia católica que emerge no conjunto do território peninsular, com a correspondente política de homogeneização religiosa. Para a sociedade, contudo, uma outra alteridade se delimitava, a que separava os cristãos-velhos dos cristãos-novos (de ascendência judaica) e dos mouriscos (de origem muçulmana). Os estatutos de limpeza de sangue e a Inquisição velariam pela manutenção e aprofundamento desta fronteira ao longo dos séculos posteriores.

### De «mouriscos» a «mouriscos forros»: A legitimação do direito

A conquista do território do que seria o reino português incorpora (como nos demais territórios ibéricos) uma mão-de-obra não livre, maioritariamente constituída pelos muçulmanos vencidos. O discurso e a linguagem do poder veiculam uma apreensão do outro através das definições latinas e romances de *mauri/mouros* ou *sarraceni/sarracenos*, numa nova semântica dos vencedores<sup>2</sup>. No reino português impõe-se sobretudo a primeira aceção, remetendo para uma sinonímia entre este termo e a situação jurídica de escravo — a sociedade de guerra assim o determinava (Barros, 2007, pp. 34-36). Não obstante, a situação não será imutável. Primeiro, por uma

<sup>1</sup> A Assembleia da República, na «Sessão Evocativa dos 500 anos do Decreto de Expulsão dos Judeus de Portugal», em dezembro de 1996, patrocinada pelo Presidente da República Dr. Jorge Sampaio, votou, por unanimidade, a revogação simbólica do decreto de expulsão, mas referindo apenas os judeus. Do mesmo modo, a lei da nacionalidade portuguesa aplica-se apenas a essa comunidade, ignorando os muçulmanos, expulsos na mesma ocasião — cf. «Muçulmanos querem ter direito à nacionalidade tal como os judeus», *Expresso*, 1 de fevereiro de 2020, p. 23 (primeiro caderno).

<sup>2</sup> Para as variadas expressões usadas na Sicília — *sarracino*, em latim, *agareno*, em grego, ou *muslimün*, como autorreferenciação, em árabe (Metcalf, 2003, pp. 56-58).

evolutiva integração destes escravos nas estruturas sociais preexistentes, através da concessão da alforria (liberdade). Depois, pela legitimação de comunidades de «mouros forros», ou seja livres, numa inclusão no tecido social dos reinos cristãos e nos respetivos circuitos de comunicação política, e no reconhecimento, não apenas da livre prática da sua religião, como na continuidade do seu direito próprio, aplicado pelas respetivas autoridades. O muçulmano era, enfim, resgatado para o contexto político e fiscal dos reinos cristãos, similarmente ao que se verificava com a minoria judaica.

O mais pretérito diploma recua ao primeiro rei português. De facto, será D. Afonso Henriques, juntamente com o infante D. Sancho, que, num dia indeterminado de março de 1170, outorga carta de foral aos «mouros que eram forros» de Lisboa, Almada, Palmela e Alcácer. Pela primeira vez o ato da escrita apelava a uma relação jurídica, envolvendo diretamente essa população com o «seu» soberano, o rei de Portugal, e este com os «seus» muçulmanos. Iniciava-se, assim, a inclusão destes na narratividade do reino, no discurso escrituralista que o configuraria. Este foral de Lisboa, como será designado (perdidas as demais praças pela investida almóada de 1190-1191), foi o arquétipo aplicado pelos monarcas nas posteriores outorgas foralengas aos muçulmanos de Silves, Tavira, Loulé e Santa Maria de Faro (1269-VII-7), aos de Évora (1273-VIII-16), por D. Afonso III, e aos de Moura, por D. Dinis (1296-II-17). No seu conjunto, de resto, a cláusula final referia que, em tudo o que não estivesse contemplado no diploma, se seguisse o foro de Lisboa. A estes quatro documentos que nos chegaram, juntam-se referências aos forais de Elvas, de Santarém e de Avis, este último outorgado pelo mestre da Ordem com o mesmo nome (Barros, 2007, pp. 45-46).

O clausulado das cartas régias de foral é, relativamente, sintético. Dividido em duas partes, é consignado, na primeira, a proteção régia e o princípio de autonomia, que impedia cristãos e judeus de ter qualquer poder sobre os muçulmanos, cabendo ao alcaide, eleito pela comunidade, a respetiva jurisdição<sup>3</sup>; a segunda (justamente iniciada por «et hoc facio ut», ou seja, «e isto faço para que»), estabelece a carga fiscal e os serviços exigidos em contrapartida, baseados no direito islâmico<sup>4</sup>, princípio, de resto, que marcará a atuação do monarca português ao longo do ciclo vivencial desta minoria. De facto, são os legistas ou «letrados em direito dos mouros» da comuna de Lisboa que, ao longo da medievalidade, desenvolverão e esclarecerão as normas de um direito islâmico que, no reino português, persistirá no feito identitário muçulmano e nas suas relações com o monarca. Este aspeto contrasta com Castela e Aragão, em que os soberanos desde cedo atualizam as normas fiscais, num contexto legislativo subordinado ao direito comum. Deste modo, por um lado, surge um específico discurso régio «português», em que o monarca se assume como o legítimo herdeiro dos dirigentes muçulmanos, por outro, regista-se a apropriação deste princípio pelas comunidades muçulmanas. Refira-se, por exemplo, um diploma de 1391, em que os muçulmanos de Elvas alegam ter feito «composição» com o primeiro rei que a terra «ganhou aos mouros» de pagarem anualmente os mesmos direitos que pagavam ao poder muçulmano («pela guisa que o eles faziam ao rei mouro»)<sup>5</sup>.

### **Comunidades, comunas e espaços**

As comunas, entidades administrativas institucionalizadas pelas cartas de foral, com o seu direito e autoridades próprias (se bem que subordinadas à lei geral do reino), enquadravam, pois, a população muçulmana livre dos principais centros

3 No foral dos mouros forros de Moura, D. Dinis exige que o alcaide eleito seja confirmado pelo soberano (Barros, 2007, p. 53).

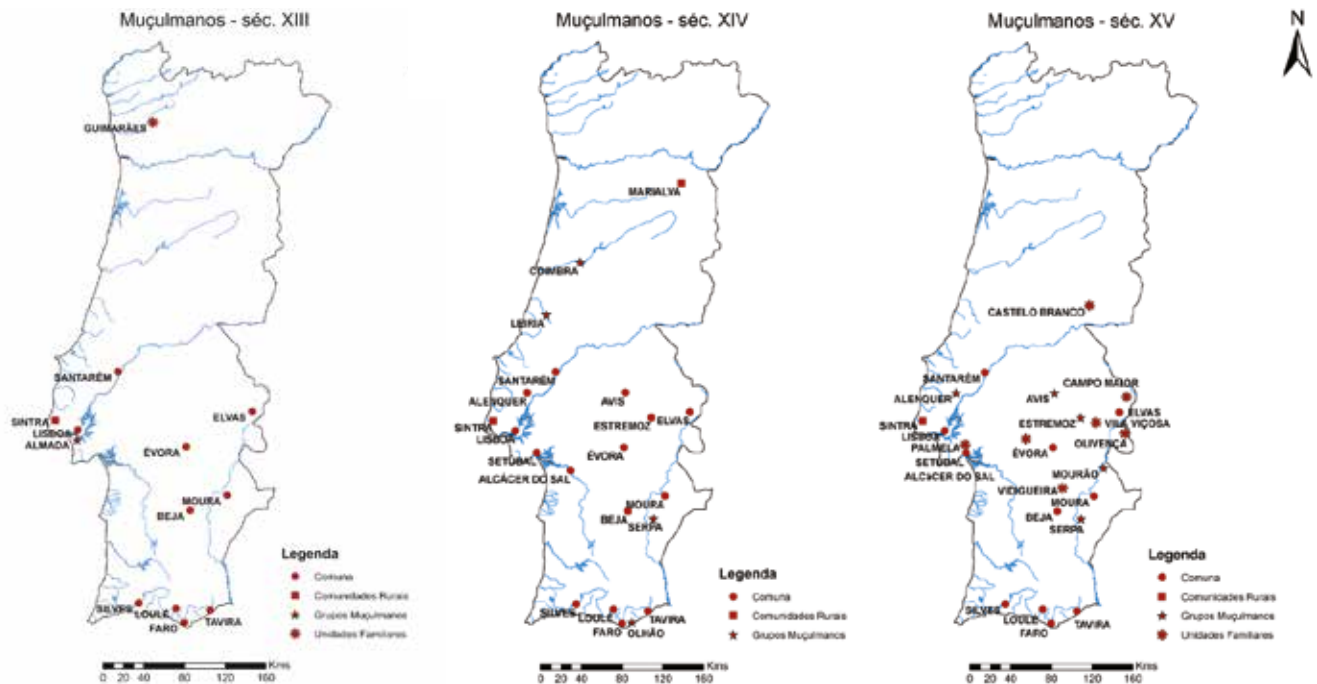
4 A capitação de um morabitino para os varões adultos, correspondendo à «jizya», o pagamento da «alfitra» e do «azaque» e do dízimo que incidia sobre o trabalho e, finalmente, o cultivo das vinhas do monarca e a venda dos seus figos e azeite, pelo preço praticado pelos cristãos, ficando reservado um terço para o monarca (Barros, 2007, pp. 56-65).

5 Biblioteca e Arquivo Histórico Municipal de Elvas, Pergaminhos, n.º 9.

urbanos. Com uma característica particular, contudo. A sua territorialização recai num sul, balizado pela linha do Tejo (figs. 1-3). Ao contrário da minoria judaica, que se dissemina por todo o reino, apenas, com pontuais exceções, se delimita um «sul islâmico» face a um norte maioritariamente cristão (e judaico). Não pela inexistência de muçulmanos. De facto, o processo de conquista do território implica a incorporação de muçulmanos cativos («mauri»), como foi referido, numa corrente migratória que conflui para norte, chegando, mesmo, para além Pirinéus, ao sul de França, onde o «mouro» ou o «sarraceno» se transforma, igualmente, num bem relativamente comum (Arkoun, 2006, pp. 74-78). Progressivamente, contudo, o cativo «mouro» transforma-se em livre e cristão, acomoda-se a uma realidade rural, firma-se numa sociabilidade enquadrada pelas estruturas paroquiais. O indivíduo, enquanto tal, subordina-se (consciente ou inconscientemente) aos parâmetros do grupo maioritário preexistente e acaba por neles se diluir. A fluidez de uma identidade islâmica esbate-se totalmente após algumas gerações, face à inexistência de condições, materiais e humanas, para uma formalizada reprodução social (Barros, 2007, pp. 36-38).

A institucionalização das comunas de muçulmanos livres (forros) no sul integra, diferenciando. A ênfase deste processo remete não para o indivíduo, mas sim para a comunidade pois apenas num contexto plural se poderá responder com eficácia às necessidades decorrentes da afirmação dos poderes cristãos. Somente esta apreensão da alteridade, enquanto fenómeno juridicamente reconhecido e plasmado na escrita, inscreve o feito islâmico no universo político e social do reino português, processo que prosseguirá, em períodos mais tardios, adensando a concentração muçulmana comunal com a passagem do cativo para a liberdade, propiciada por essa mesma estrutura administrativa.

Figs. 1 a 3  
 Presença da população muçulmana no território português nos séculos XIII, XIV e XV



Não obstante, nem todos os muçulmanos se integram em comunas. Outras formas de permanência se detetam, em consonância com os variados contextos de inserção desta população nos territórios peninsulares. No reino português uma comunidade rural sobrevive, a de Colares, numa permanência continuada até à expulsão/assimilação decretada por D. Manuel (Barros, 2007, p. 610), e uma origem anterior ao reinado de D. Afonso III (Barros, 2007, p. 49), a qual nunca será reconhecida como entidade jurídica. Assim, os muçulmanos de Colares serão sempre designados pela pluralidade de «mouros forros», em contraponto ao vocábulo de «comuna». A própria apreensão fiscal se particulariza na obrigatoriedade coletiva de exploração das propriedades régias que, até 1496, permanece cristalizada na renda em espécie (Barros, 2007, p. 610). Tal não implica, logicamente, que, como qualquer outra comunidade, não possuam equipamento comum (nomeadamente a mesquita ou o cemitério) ou, mesmo, autoridade própria. Em 1306, o infante D. Fernando, irmão de D. Dinis, protesta contra o facto de o monarca pretender subordinar a justiça dessa comunidade ao alcaide da comuna de Lisboa, quando, até um passado próximo, tinha usufruído de um alcaide próprio. A petição é aceite, com algumas exceções, revelando, não obstante, o intento de hierarquização dessas comunidades, sujeita ao feito comunal<sup>6</sup>.

Para além desta realidade, outras se perspetivam no território português: grupos muçulmanos urbanos que não se constituem como comunas (previsivelmente também, em alguns casos, subordinados à autoridade comunal geograficamente mais próxima) ou, mesmo, opções familiares de vivência entre a cristandade (fig. 1). É este o caso de um casal muçulmano, Çaide e a mulher, Vivas, que, em 1292, aforam uma tenda ao rei, em Guimarães<sup>7</sup>. De resto, a diacronia implica uma evolução neste sentido: o desaparecimento de comunas, como tal, no século XV, em função de um acentuado recuo demográfico (como é o caso de Avis, sob jurisdição da Ordem com o mesmo nome ou Alcácer do Sal, dos espatários), embora não deixem de existir aí muçulmanos livres, e a dispersão destes grupos ou agregados familiares pelo território, sobretudo no Alentejo, ao longo da mesma centúria (fig. 3).

Os muçulmanos integram-se, portanto, no reino português, de formas diferenciadas, enquanto indivíduos isolados ou grupos, reconhecidos, ou não, juridicamente. No entanto, são as comunas que melhor exprimem o feito identitário e que, enquanto protagonistas políticos, geram, necessariamente, um maior volume documental nas suas relações com os diversos poderes em presença.

A territorialização do poder comunal processa-se, gradualmente, nas mourarias, cuja génese é imprecisa e, previsivelmente, diferenciada em função dos diferentes contextos. De facto, se por parte de D. Afonso III e D. Dinis existe documentação sobre espaços delimitados para mouraria, fora da cintura urbana (como Elvas e Faro), as mesmas fontes também documentam a sua não ocupação nos referidos reinados. Por questões de colonização das próprias urbes, numa primeira fase os muçulmanos dispersam-se pelo espaço urbano (Barros, 2007, p. 218). Para a existência de uma comuna bastaria a mesquita, enquanto espaço aglutinador da prática religiosa e administrativa, na ação do próprio alcaide e dos demais funcionários comunais. Em Lisboa, a mouraria parece constituir-se como uma expressão pretérita da identidade dos muçulmanos da cidade, mas, até pelo menos a primeira metade do século XIV, registam-se membros dessa minoria noutras zonas da cidade (Barros, 2007, p. 240). De facto, as mourarias como as judiarias, enquanto espaços delimitados e de estrita vivência dos membros dessas minorias,

<sup>6</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Chancelaria de D. Dinis, livro 3, fl. 50.

<sup>7</sup> Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Chancelaria de D. Dinis, livro 2, fl. 37 v.

só se tornam compulsivos a partir das Cortes de Elvas, de 1361. A medida claramente aplica-se ao território do reino<sup>8</sup>, verificando-se, por exemplo, em Évora a referência à «mouraria nova», a partir de 1363 (Barros, 2007, pp. 211-213).

O espaço veicula a expressão identitária tanto como o exercício de poder das autoridades comunais. Exemplifique-se com a mouraria de Lisboa, de facto a mais bem documentada, sobretudo para o século xv (Oliveira e Viana, 1993). Os equipamentos coletivos consistiam em duas mesquitas (a «pequena» e a «grande»), uma escola, o edifício da prisão, o curral dos mouros e o respetivo talho, assim como o espaço cemiterial, na encosta de Santa Maria da Graça, delimitando, a norte, com a necrópole judaica. No espaço imediatamente exterior à mouraria (na Rua da Porta de São Vicente) materializava-se o poder do monarca, através da «loja» da arrecadação dos direitos régios, onde os muçulmanos pagavam os respetivos tributos e onde atuava o «juiz dos direitos régios», um muçulmano nomeado pelo soberano, encarregue de gerir o património do rei na mouraria e de julgar os processos que o envolviam.

### **Legislação e vivências identitárias**

Entre os séculos XIII e XV, os muçulmanos evoluem, naturalmente, nos seus parâmetros identitários. De um período muçulmano (em que o consenso moral se alinhava com a práxis política) à sua integração nos reinos cristãos, um longo processo implica a mutação progressiva da sua psicologia social e do respetivo «ethnos». As estruturas sociais e culturais transformam-se, implicando a adaptabilidade desta população ao novo contexto vivencial: o parentesco evolui para a família nuclear, implicando, pois, a monogamia; a hierarquia social passa a depender dos privilégios outorgados pelos poderes cristãos; a própria expressão sociolinguística «ocidentaliza-se», com a necessária adoção também das línguas romances, ao longo de todo o território ibérico cristão.

Sob o ponto de vista económico, nos diferentes centros urbanos, os muçulmanos ocupam nichos económicos particulares, complementando, em geral, as atividades de cristãos e judeus das urbes. Em Lisboa, por exemplo, ao longo do século xv, pontificam os tapeceiros, grupo privilegiado pelo rei, o que irá suscitar conflitos com a própria comuna, empenhada numa distribuição fiscal equitativa: grupo à parte, pois, entre cujos privilégios se conta a autorização de se deslocarem «além-mar» para comprarem tintas e «outras coisas necessárias para o seu ofício». Na mesma cidade, a olaria inscreve-se também na vida da mouraria. Em parâmetros diferenciados, contudo. É nas suas zonas limítrofes que se encontram artífices, tanto cristãos como muçulmanos, ocupando espaços comuns na Rua de Benfica, a sul (imediatamente exterior ao bairro), como, a norte, na zona de crescimento deste bairro em direção ao almocavar (cemitério), designada como «mouraria nova» (Barros, 2007, pp. 517-519). Em Évora, o século xiv testemunha uma subespecialização dos sapateiros muçulmanos nas matérias mais nobres, os couros de vaca, de gamo e de veado, em contraponto aos cristãos, que trabalhavam os de ovelha e de cabra. Em conjunto com os judeus, participam, ainda, de forma significativa, no trabalho de metais, enquanto ferreiros (Barros, 2007, pp. 515-516), atividade que se desenvolve num espaço limítrofe à judiaria da cidade. De resto, o fabrico de calçado, enquanto atividade económica desenvolvida especialmente por muçulmanos, é especificamente mencionado para Beja, Elvas, Avis e Loulé (Barros, 2007, p. 514).

8 Em contraste com o que se verifica em Castela, em que, apesar das numerosas normas sobre a delimitação das mourarias, que advêm de finais do século XIII, o objetivo apenas se consubstancia, de facto, em todo o território com os reis católicos, nas cortes de Toledo, de 1480 (Ladero Quesada, 1989, p. 65).

No Algarve, contudo, a situação será distinta. É a cultura do *ager* que indelevelmente projeta a importância do muçulmano, inscrevendo-o particularmente no espaço e trabalho agrícolas, por acordos firmados com o monarca, aquando da conquista do território. Loulé é um caso emblemático. De facto, os procuradores dessa comuna alegam, em 1431 (sem qualquer contestação por parte do monarca), que detinham o quarto de Celheiros e os figueirais de Bilhas, que «pelo primeiro rei que a terra tomou aos mouros lhes foi leixado», sob condição de que esse quarto dos herdamentos da vila de Loulé, fosse isento de qualquer tributo e foro e apenas onerado na dízima ao soberano. Um acordo, pois, que consubstancia uma prévia negociação com Afonso III na definição de uma «reserva islâmica» de propriedade, em condições extremamente favoráveis de exploração.

De resto, esta alegação, inserta numa queixa entregue ao rei, contra o prior de São Clemente, Martim Eanes (que justamente lhes pretendia exigir o pagamento da dízima também à Igreja), é de tal maneira premente para os interesses régios que as decisões políticas tomadas para Loulé se transformam em normas gerais do reino, sendo consignadas nas «Ordenações Afonsinas»: os cristãos que comprassem propriedades aos muçulmanos teriam de pagar dízima ao rei; os muçulmanos que as comprassem aos cristãos, dízima à Igreja (Barros, 2007, p. 341). Em qualquer caso, uma dupla dízima, cuja obrigatoriedade suscitou, ao longo dos séculos, reiterados protestos da população cristã.

A situação excecional dos muçulmanos de Loulé e o seu contributo demográfico e económico para o burgo (ainda no século xv), acrescida progressivamente pela população judaica, rescreve-se também numa outra excecionalidade, a da participação política dos membros das minorias. Com efeito, Loulé é o único município em que muçulmanos e judeus participam em reuniões concelhias alargadas, com direito, inclusivamente, a voto, nas decisões tomadas conjuntamente pela totalidade dos seus moradores (Barros, 2007, pp. 325-326).

A necessária interação entre cristãos e membros das minorias (nomeadamente na partilha de espaços comuns, como é o caso dos oleiros de Lisboa) releva, pois, de uma práxis que se subordina às necessidades económicas e, em Loulé, mesmo às políticas, dos centros urbanos. E isto, pese a uma legislação progressivamente mais constritora a partir da segunda metade do século xiv, correspondendo a uma progressiva afirmação de uma república cristã, sob a égide do papado, que necessariamente configura uma gradual delimitação de fronteiras entre os vários grupos religiosos: o etnocentrismo latino-cristão define-se também por oposição à alteridade dessas minorias, necessariamente perspectivada como subordinados à maioria cristã. Assim, determina a lei canónica que nem muçulmanos nem judeus tenham qualquer poder sobre os cristãos, decretando, ainda, medidas tendentes à separação absoluta entre os membros dos três credos.

É, de resto, a partir dessa data que se concretiza todo um amplo conjunto de medidas restritivas face a ambas as minorias, processo ideologicamente apoiado na doutrina da Igreja, mas interpretado sobretudo pelos representantes concelhios. Para estes, o conceito de «infiel» é psicologicamente eficaz no discurso político, justificando e legitimando a sua atitude concorrencial com judeus e muçulmanos e ou as respetivas comunas. Assim, é a pedido dos delegados populares, nas já referidas Cortes de Elvas de 1361, que se tornam obrigatórios os bairros apartados das minorias (nos sítios onde existissem pelo menos 10 cabeças de família), alegando-se o «escândalo e nojo» que os cristãos recebiam por judeus e muçulmanos viverem «misturados» com eles. Nas Cortes de Coimbra de 1390 são novamente os

mesmos protagonistas que apelam à proibição das chamadas do muezim à oração (que, até aí, marcavam o espaço sonoro dos principais concelhos do sul), evocando a «ordenação [...] da Santa Igreja» que as interditava — referência direta ao cânon 28 do Concílio de Vienne (1311-1312) — justificando, pois, que a invocação pública a «Mafamede» representava uma «blasfémia» a Deus, argumento irrecusável para o monarca (Barros, 2016a, p. 45).

As medidas legislativas adensam-se quer, relativamente ao espaço, levando ao encerramento obrigatório das judiarias e das mourarias ao toque das Trindades, quer à circulação de indivíduos, com a interdição de muçulmanos e judeus de transitarem no espaço público pela noite. Esta legislação complementa-se com medidas tendentes ao progressivo encerramento das comunidades e à delimitação de fronteiras entre as minorias e a maioria cristã, como preconizado pela Igreja. A questão da sexualidade interconfessional, por exemplo, segue os trâmites da sua interdição canónica, implicando a pena de morte para o infrator. Não obstante, todo este complexo aparato legislativo choca diretamente com a sociologia do medievo. A interação marca, de facto, as pautas de um quotidiano, caracterizado pela complementaridade dos três grupos religiosos. Exemplifique-se com um outro caso paradigmático que, em 1466, atesta esta realidade no caso concreto de Elvas: no talho «dos mouros», da mouraria da cidade, pontifica um talhante judeu, Josepe, que vende também carne a cristãos; a jurisdição desse equipamento compete, contudo, ao alcaide muçulmano, que, nessa data, é Ale Pote, obrigado a intervir para manter a ordem nesse espaço (Barros, 2016a, p. 50).

Para os muçulmanos (como para os judeus) esta interação repercutirá na sua identidade própria. Uma dupla adscrição, tanto ao rei como ao reino, como a uma comunidade transterritorial mais ampla, aquela formada pela sua comunidade confessional («umma»), marca a própria terminologia autorreferencial desta comunidade. Esta perceção assume-se, no contexto interno, em vernáculo, como «mouro forro», estatuto jurídico definido pelo poder maioritário cristão; nas suas

relações com o mundo islâmico, como «gārib» («estrangeiro», «estranho»), que cabalmente define, em contexto arabófono, a sua situação de minoria no reino português (Barros, 2016b). Ambos os casos refletem os diferentes registos de comunicação que indelevelmente marcam esta comunidade, o português e o árabe, este último utilizado tanto no contexto litúrgico, como na comunicação com a «umma» dos territórios islâmicos. A assinatura do tabelião da comuna lisboeta (fig. 4), de finais do século XIV, inícios do século XV, ilustra cabalmente esta dupla adscrição, com a sua assinatura tanto em romance, como em árabe. Em qualquer caso, os muçulmanos (como os judeus) participam também de uma cultura (no seu sentido mais amplo) comum ao conjunto da população portuguesa medieva.

Fig. 4  
Assinatura do tabelião muçulmano de Lisboa, em romance «Juffiz» e em árabe «Yūsuf b. Ibrahīm b. Yūsuf al-Lahmī», final do século XIV-início do século XV. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquirições de D. Afonso III, livro 4, fl. 14

